Eléments

L'ANIMAL EST-IL UNE PERSONNE ?

Le dernier livre d'Yves Christen s'intitule *L'animal est-il une personne ?*[1] L'auteur l'a dédié : « A tous les amis dont je critique ici le point de vue ». Je fais probablement partie du lot. En dehors d'une vieille et forte amitié, beaucoup de choses me lient en effet à Yves Christen. Un certain nombre de centres d'intérêt communs d'abord, ensuite un amour absolument inconditionnel des animaux – j'évite même, pour ma part, d'écraser les mouches ou les fourmis ! – et une détestation absolue pour ceux qui les maltraitent. Je le dirai donc tout de suite : le livre de Christen est excellent. D'un haut niveau scientifique tout en étant très agréable à lire, assorti de quelque 100 pages de notes et de références, il est remarquablement documenté. Partageant son amour des animaux (il connaît « personnellement » une centaine de léopards sauvages et a passé des journées entières à étudier les bonobos), je suis comme lui émerveillé de tout ce que les bêtes peuvent et savent faire. J'applaudis des deux mains à ce qu'il écrit sur l'extraordinaire diversité des espèces, le merveilleux polymorphisme du vivant, de même qu'à ses efforts pour « ruiner l'absurde vision de l'insignifiance de la bête ». Enfin, je crois comme lui qu'il est dramatique d'ignorer ce qui rattache l'homme au reste du monde vivant (sa part « animale »). Bref, je suis d'accord avec lui sur presque tout – sur tout, en fait, sauf sur l'essentiel, à savoir son intention générale et sa conclusion. Pour le dire d'un mot, je ne crois pas que les animaux soient des « personnes ». Et je vais essayer d'expliquer pourquoi.

1

Yves Christen milite depuis longtemps contre l'« espécéisme » (l'idée que la distinction entre les espèces correspond à une frontière étanche). La forme interrogative du titre de son livre, qui s'inscrit dans cette visée, ne doit donc pas faire illusion. L'ouvrage entier répond par l'affirmative à la question : oui, les animaux sont des personnes. L'observation et l'expérience, dit Christen, confirment ce que la théorie de l'évolution, la génétique, la biologie cellulaire et moléculaire, l'anatomie et la physiologie, nous ont déjà révélé de l'« extraordinaire proximité » de l'homme et des animaux, en particulier des grands singes, qui sont les plus proches de nous. De façon plus générale, tous les traits que l'on a pu décrire dans le passé comme étant le propre de l'homme[2] se retrouvent dans le règne animal. Ces traits peuvent être moins marqués chez les animaux, ils peuvent ne constituer parfois qu'une esquisse, mais ils sont néanmoins présents. Dire que les animaux sont dénués de raison, de vie sociale, d'émotions, de langage, de théorie de l'esprit, de conscience, de culture, de morale,

d'histoire, de droit, etc., est une erreur ou une illusion que les recherches scientifiques conduites au cours des dernières décennies ont aujourd'hui dissipée. Tous les critères retenus dans le passé pour tracer une frontière entre l'homme et l'animal se sont effondrés les uns après les autres. Les hommes, en outre, n'occupent pas la place située au sommet de la hiérarchie du vivant. Bref, s'il y a une différence entre l'homme et les animaux, c'est une différence de degré, pas une différence de nature.

« Je ne puis pas croire en l'existence d'une barrière quelconque entre l'homme et les animaux », écrit Yves Christen[3]. « Il n'y a pas de propre de l'homme, ajoute-t-il. Plus précisément, les particularités génétiques et épigénétiques qui nous distinguent des autres espèces ne font en rien notre supériorité […] Les différence existent, mais pas *la* différence »[4]. Tel était déjà le point de vue de Darwin : « On ne peut douter qu'il existe une immense différence entre l'intelligence de l'homme le plus sauvage et celle de l'animal le plus élevé. [Même un singe anthropomorphe ne pourrait] suivre un raisonnement métaphysique, résoudre un problème de mathématique, réfléchir sur Dieu, ou admirer une scène imposante de la nature […] Néanmoins, si considérable qu'elle soit, la différence entre l'esprit de l'homme et celui des animaux les plus élevés n'est certainement qu'une différence de degré, et non d'espèce »[5].

Différence de degré ou « d'espèce » : c'est évidemment le nœud du débat. Christen ne nie évidemment pas la singularité humaine. Ce qu'il nie, c'est que cette singularité soit telle qu'entre les hommes et les autres vivants, on puisse parler d'une différence, non de degré, mais de nature. Qu'en est-il exactement ?

J'admets parfaitement, pour ma part, que les animaux ont une intelligence, une sensibilité, des émotions (peur, chagrin, souffrance, joie, plaisir, etc.) et des capacités cognitives non négligeables, qu'ils communiquent entre eux, qu'ils évaluent leurs intérêts, qu'ils forment des sociétés souvent complexes, qu'ils ont le sens de la famille et du groupe, qu'ils ont des objectifs et développent des stratégies pour les atteindre, qu'ils ont un certain sens de la causalité, qu'ils peuvent effectuer certains calculs, qu'ils utilisent parfois des outils, qu'ils savent imiter, qu'ils ont une conscience, etc. Toute la question est de savoir si cela en fait des « logiciens », des « mathématiciens », des « artistes », des « juristes » ou des « philosophes ». Il y a incontestablement continuité de l'homme à l'animal sur un grand nombre de plans. Mais n'y a-t-il pas aussi discontinuité ? Et si oui, comment faut-il la comprendre ?

Christen n'aime pas beaucoup les problèmes de définition. On ne peut s'épargner, pourtant, de s'interroger sur la notion de « personne » qui est au centre de son livre. La plupart des dictionnaires font d'une « personne » le synonyme d'un être humain ou d'un individu appartenant à l'espèce humaine. (Chez Boèce, la notion de personne désigne une substance individuelle de nature rationnelle). Christen ne dit pas que les animaux sont des hommes, mais qu'ils sont des *personnes*. En d'autres termes, il étend délibérément la notion de personne à tout être vivant, animaux comme humains. Bien entendu, il a d'autant moins de mal à montrer que les animaux sont des personnes qu'il s'est précédemment employé à montrer que les hommes ne sont que des animaux. Une fois admise la seconde proposition, la première peut s'ensuivre. Mais la démonstration relève de la tautologie. Elle consiste à affirmer la même chose dans deux perspectives différentes : s'il est entendu que A = B, alors il s'ensuit que B = A. Cercle vicieux. Dans l'un de ses livres, Peter Singer propose « d'utiliser le mot "personne" au sens d'être rationnel et conscient de soi »[6]. C'est à cette définition que se rallie Christen, qui écrit : « Comme l'hypothèse de l'animal automate se trouve contredite par tout ce qu'enseignent la théorie de l'évolution et l'ensemble de la biologie, je préconise de

considérer la bête comme un agent rationnel »[7]. Etrange raisonnement, qui suppose qu'il suffit de ne pas être un « automate » pour devenir un « agent rationnel ». N'y a-t-il pas d'autre alternative ?

Poser que tous les animaux sont des personnes soulève déjà à première vue des problèmes considérables. Admettons que les grands primates soient des personnes. En va-t-il de même des chats, des mulots, des brochets, des serpents, des araignées, des puces, des amibes, des paramécies ? Christen est devant une alternative : soit il estime que certains animaux seulement sont des personnes – les grand singes par exemple –, et en ce cas il rétablit à un niveau inférieur la coupure ou la distinction qu'il a supprimée à un niveau plus élevé (en l'occurrence, entre l'homme et les singes). La problématique ne fait alors que se déplacer. Soit il affirme que tout animal est une « personne » – solution, il faut bien le dire, assez peu crédible – et sa démarche revient, comme on l'a déjà dit, à donner le nom de « personne » à tout être vivant. La personne devient alors synonyme de vivant, le monde des « personnes » constituant comme un tout par rapport à celui de la matière inerte. Cela revient à jouer avec les mots. Si les animaux sont des personnes, peut-on concrètement les traiter comme on devrait (théoriquement) traiter les personnes, en s'abstenant par exemple de les placer en captivité, de les tuer et de les manger ? Quand nous consommons des huîtres, mangeons-nous des personnes ? Si oui, il faut considérer toute alimentation carnée comme du cannibalisme ! Le zoologiste Oskar Heinroth, quand on lui parlait des différences entre l'homme et l'animal, avait coutume de demander : « Excusez-moi, mais quand vous parlez de l'animal, pensez-vous à une amibe ou à un chimpanzé ? » (L'anecdote est rapportée par Konrad Lorenz, dans *L'envers du miroir*). On pourrait poser la même question à Christen.

Christen écrit que « refuser à l'animal le titre de personne, c'est implicitement – comme on le fit avec l'esclave – affirmer qu'il est la propriété d'un homme ou d'une communauté »[8]. On peut en déduire que ne pas lui refuser ce titre, c'est proclamer qu'aucun homme ou communauté ne saurait être propriétaire d'un animal, fût-ce d'un chat, d'un canari, d'une souris, d'une huître ou d'un escargot, et à plus forte raison en user en quelque manière que ce soit à raison de ce statut. Est-ce seulement *possible* ? Christen oublie qu'il y a entre l'animal et l'esclave une différence : c'est que l'esclave émancipé ou affranchi peut se considérer lui-même comme un homme libre et se trouve aussitôt à même de participer *à égalité* à la vie de ses congénères humains, ce qui n'est pas le cas des animaux.

Prenant position pour une « heuristique de l'empathie », Yves Christen souligne par ailleurs, et à très juste titre, l'importance de la notion d'*altérité*. « La fréquentation des animaux, dit-il, bien plus que celle des autres hommes, est une école de l'altérité »[9]. C'est tout à fait vrai, mais le risque n'existe-t-il pas de réduire ou de relativiser cette altérité dès lors qu'on supprime toute frontière séparant l'homme des autres animaux. N'y a-t-il pas contradiction entre ce souci de reconnaissance d'une altérité et une démarche qui revient à gommer les différences entre les espèces ? Et de même, n'est-il pas contradictoire de vouloir respecter le plus possible la « personnalité animale », tout en plaçant celle-ci dans une perspective de continuité avec l'espèce humaine qui ne peut que faire apparaître la bête comme un moindre être ? Si tous les vivants sont des personnes au même titre que les humains, le risque est immense que les « personnes animales » soient considérées comme des personnes inférieures, des « hommes imparfaits » en quelque sorte – au lieu de l'être comme les animaux parfaitement « réussis » qu'elles sont en réalité ? Christen dit aussi que ce qu'il y a d'admirable et d'éminemment respectable chez les bêtes ne réside pas dans le « fait qu'elles seraient *un peu* comme l'homme (mais en moins bien) », mais « tout au contraire […] dans leur originalité »[10]. Mais en ce cas, pourquoi s'employer à montrer, d'un bout à l'autre de son

livre, en quoi précisément ils sont proches de l'homme (mais souvent « en moins bien ») ? C'est justement parce qu'il n'y a « pas de raison de considérer l'animal comme un vivant auquel il manquerait quelque chose », ni d'estimer que les différentes espèces animales doivent être regardées comme autant d'« étapes » ou de « progrès » sur la voie qui mène à l'humain, et que de ce point de vue il n'y a pas lieu de hiérarchiser entre les espèces, qu'on peut (et qu'on doit) redouter d'inférioriser les bêtes en les plaçant dans la même catégorie que nous.

Christen semble conscient de ce risque. Il y répond en déclarant que la « dignité profonde » des grands singes, pour ne citer qu'eux, « ne tient pas à ce qu'ils sont *presque* comme nous, mais plutôt au fait qu'ils sont intégralement eux-mêmes, c'est-à-dire différents »[11]. Mais le propos devient alors trivial : si tout ce qui est différent – et « intégralement lui-même » – mérite de se voir conférer la même « dignité » que les humains, on peut tout aussi bien la conférer à une pierre, un vieux chêne ou une algue bleue. Une telle démarche repose sur un simple effet de langage. Faire des animaux des personnes conduit presque immanquablement à en faire des personnes de second rang. Je préfère les considérer comme des animaux parfaitement achevés.

Les animaux ont des capacités, non seulement émotionnelles, mais cognitives évidentes (la distinction entre les deux types de capacités n'étant pas toujours aisée car, comme l'a fait remarquer Robert Wright, un certain nombre d'émotions sont des substituts au calcul stratégique). Ils ressentent des émotions comme nous – même si nous sommes les seuls à exprimer certaines d'entre elles par des larmes (sans d'ailleurs que les chercheurs soient d'accord pour expliquer ce comportement généralement considéré comme hautement évolué). Cela dit, on sait bien qu'un chien ne fera jamais de plomberie, qu'un bonobo ne composera jamais une symphonie, qu'un lion n'écrira jamais une tragédie, qu'un chien ne développera jamais une pensée anti-utilitariste, qu'un chat n'énoncera jamais une doctrine morale, etc. Remarque banale et qui ne saurait, j'en suis bien d'accord, suffire à définir ce qu'est le propre de l'homme. Je ne crois pas non plus que la spécificité humaine tienne au fait que l'évolution irait dans le sens d'une complexité croissante, et que l'homme en constituerait le point d'aboutissement – thèse qui a été contestée, non sans raison. Un certain nombre de chercheurs, comme Jean-Pierre Changeux, disent que l'homme est seulement un animal plus compliqué que les autres : son cerveau est plus gros (relativement à son volume corporel), son système nerveux plus complexe. L'homme serait alors une sorte de « super animal ». D'autres, au contraire, décrivent l'homme comme un animal « raté », un être « de manque ». C'est une piste beaucoup plus intéressante.

Pour montrer qu'on trouve dans le règne animal des caractéristiques ou des aptitudes qui témoignent de la proximité des bêtes avec les hommes, Yves Christen cite les espèces les plus différentes : grands singes, mais aussi bien d'autres genres d'animaux. « Nous sommes à la fois un peu chimpanzé, un peu babouin, un peu bonobo, etc. », écrit-il d'ailleurs[12]. C'est en effet la méthode habituelle, mais elle est révélatrice. Elle montre que l'homme cumule en quelque sorte des caractéristiques et des aptitudes qui ne se retrouvent, en dehors de lui, que dans des espèces très différentes les unes des autres. Aucune espèce ne présente en effet le même éventail de caractéristiques et d'aptitudes, fût-ce à l'état embryonnaire. Seule l'espèce humaine présente une telle variété de capacités. « En vérité, l'homme est un animal spécialisé, mais finalement ni plus ni moins que les autres vivants », estime Christen[13]. Il faudrait dire au contraire que l'homme est, de tous les animaux, le *moins* spécialisé – qu'il est un spécialiste de la non-spécialisation. C'est en ce sens, précisément, qu'il a pu être décrit comme un être « inachevé », voire comme un « être de manque » – ce qui rejoint ce que disait Nietzsche

lorsqu'il écrivait que l'homme est l'« animal non encore fixé »[14], c'est-à-dire un animal dont l'essence n'est pas fermement ou définitivement établie[15].

Ce que l'on sait aujourd'hui des animaux permet certainement de nuancer ce qui s'est dit constamment dans le passé sur l'« automaticité » instinctive de leurs conduites, automaticité dont on tirait argument pour leur dénier toute capacité de penser. Même l'idée que les animaux se bornent à réagir à des *stimuli* extérieurs est aujourd'hui abandonnée (ils réagissent aussi à leurs états intérieurs). Christen, ici, n'a pas tort de réagir contre l'idée que l'uniformité règne chez les animaux, soit que les individus y seraient interchangeables, car il n'y aurait chez eux aucune hétérogénéité intraspécifique, soit qu'ils ne seraient capables d'exécuter que des besognes répétitives, en sorte qu'on pourrait les considérer comme des « machines ». Mais il n'en reste pas moins vrai que la part instinctive est quand même chez eux plus déterminante que chez l'homme, que les instincts – qui ne sont pas le contraire de l'intelligence – sont à la base de l'essentiel de leurs comportements, et que l'innovation est chez eux plutôt l'exception, tandis que chez l'homme elle est la règle. C'est la raison pour laquelle l'immense majorité des animaux se conduisent aujourd'hui exactement comme se conduisaient leurs ancêtres il y a quinze siècles, quinze millénaires, voire quinze millions d'années, ce qui n'est évidemment pas le cas de l'homme.

Pour ne donner qu'un exemple, un oiseau élevé en cage dès sa naissance dans un isolement complet modulera dès qu'il le pourra un chant exactement identique à celui de ses congénères vivant en liberté, qu'il n'a jamais connus[16]. Un enfant élevé dès la naissance dans un isolement complet ne parlera, lui, aucune langue. De même, un chat tente d'enterrer ses excréments en grattant par terre même s'il a toujours vécu dans un appartement, où il ne peut gratter que le parquet ou le carreau. De même encore, un animal sait d'instinct ce qu'il peut ou doit manger, tandis qu'un petit d'homme ne le sait pas (ce point est essentiel). Il y a en d'autres termes, dans le règne animal, programmation de l'instinct par rapport à son objet, mais chez l'homme, déprogrammation relative de l'objet. Cette « déprogrammation » se retrouve dans tous les domaines, y compris dans celui de la sexualité. Tous les primates ont une activité sexuelle, parfois même très soutenue (chez les bonobos). Mais l'activité sexuelle est une chose, l'érotisme en est une autre. C'est à partir de ce genre d'observations qu'Alain Prochiantz a pu affirmer là que l'animal est, toutes choses égales par ailleurs, intrinsèquement plus « homogène » que l'humain[17].

En réalité, quand on passe de l'animal à l'homme, tout change radicalement de *nature*. A commencer par ce qu'il y a entre eux de « commun ».

On l'a dit plus haut, il existe de nombreuses sociétés animales, en sorte que la vie en société n'est pas en soi un trait qui permettrait de distinguer l'homme des animaux. On le sait au moins depuis Aristote : pour l'homme comme pour de nombreuses autres espèces animales, la vie sociale fait partie des dispositions les plus naturellement enracinées. Mais le social auquel accède l'homme est-il de même nature que ce dans quoi vivent les animaux « sociaux » ? Et la biologie peut-elle rendre compte à elle seule de la forme particulière de société qui réunit les humains – cette forme de société où les rôles sociaux, on le voit tous les jours, ne sont pas encodés génétiquement comme ils le sont, par exemple, chez les insectes sociaux ?

Ce qui distingue fondamentalement les sociétés animales, qui sont des sociétés « naturelles », des sociétés humaines est que, comme l'a montré notamment Cornelius Castoriadis, il ne peut pas y avoir de société humaine sans institution symbolique,

plus précisément sans l'institution d'un monde social-historique de significations établies par l'imaginaire symbolique. C'est au sein même de l'institution symbolique, et par son intermédiaire, que les hommes établissent ensuite un rapport à ce qu'il y a en eux de « naturel ». Toute relation de l'homme avec le monde s'inscrit de ce fait dans une perspective où le monde n'apparaît pas seulement « pour ce qu'il est », mais se confond avec l'interprétation qui en est donnée : « C'est la même chose, écrit Castoriadis, de dire que la société institue chaque fois le monde comme son monde, ou son monde comme le monde, et de dire qu'elle institue un monde de significations »[18]. « Il serait même superficiel et insuffisant, précise-t-il ailleurs, de dire que toute société "contient" un système d'interprétation du monde. Toute société est un système d'interprétation du monde »[19]. C'est l'institution symbolique qui détermine ce qui est considéré comme réel et ce qui ne l'est pas, ce qui est doté de sens et ce qui n'en a pas. Or, l'animal n'a pas cette capacité d'interprétation symbolique. Comme l'écrit Marshall Sahlins, « aucun singe ne peut faire la différence entre de l'eau bénite et de l'eau distillée » – ni voir dans la pomme un symbole d'immortalité ! C'est bien pourquoi l'anthropologie au sens le plus large, les sciences sociales, la science politique en particulier – mais Christen ne va pas jusqu'à prétendre que les espèces animales connaissent aussi la politique –, ne sauraient être rabattues sur la zoologie.

Il en va de même du langage qui, dans l'espèce humaine, est loin de n'être qu'un simple moyen de communication. Comme le remarque Jean-Claude Quentel, « l'homme s'abstrait par son langage de la liaison immédiate d'un indice sonore et d'un sens, c'est-à-dire d'une forme d'étiquetage du monde à laquelle en restent les autres êtres vivants, y compris les mammifères qui nous sont les plus proches ? »[20]. « De la même façon, poursuit-il, l'homme s'abstrait de ce que l'espèce en lui commande […] Il se montre paradoxalement capable de s'absenter de la situation dans laquelle il se trouve pris tout en manifestant bien sa présence et en tenant compte des contraintes naturelles auxquelles il est soumis. Jamais, toutefois, il n'adhère totalement à la situation, et c'est cette distance qu'il prend par rapport à lui-même et à la conjoncture qui lui permet, en accédant à un temps, à un espace et à un milieu auxquels les autres mammifères ne pourront émerger, de ne cesser de changer tout en étant le même, bref de produire de l'histoire et du social »[21].

Que des grands singes aient été capables d'apprendre les rudiments du langage des sourds-muets, que certains chiens mémorisent un grand nombre de mots[22], que des bonobos puissent s'exprimer en tapant sur les touches d'un clavier spécialement conçu à leur intention, n'est pas le signe que ces animaux soient capables de comprendre les règles de la grammaire ou de manier un langage syntaxique, mais plutôt qu'ils savent faire des associations entre des sons, des gestes ou des touches spécifiques et certains objets. Ils n'ont de toute façon pas l'appareil vocal nécessaire pour produire des paroles de type humain[23], ni sans doute les ressources cérébrales exigées par le langage des hommes, si l'on estime, avec Jean Piaget, que le langage est le produit de la pensée – ce qui veut dire que la pensée préexiste au langage – ou encore qu'ils apparaissent simultanément en prenant dialectiquement appui l'un sur l'autre. On a démontré récemment que des singes peuvent reconnaître certaines règles de grammaire (l'adjonction d'un préfixe ou d'un suffixe à certains mots, par exemple) mais, là encore, cela ne signifie nullement que des primates peuvent communiquer au moyen du langage. Cela montre seulement que certaines aptitudes requises pour utiliser le langage sont probablement liées à des fonctions de la mémoire de base, en l'occurrence que la mémoire animale est capable de reconnaître certains schémas linguistiques.

L'aptitude au langage syntaxique fait partie des propriétés qui n'appartiennent qu'à l'homme. C'est elle qui a permis, outre des créations littéraires et intellectuelles de toutes

sortes, le développement exponentiel d'un mode d'apprentissage coopératif systématique, dont on ne trouve pas non plus l'équivalent dans le règne animal. Les bêtes sont tout aussi incapables de synonymie ou de polysémie. Dire qu'à côté du langage humain, il existe « d'autres formes de communication d'une grande richesse »[24], ce qui est indéniable, n'efface pas la frontière entre le langage et ces formes de communication.

Le lien entre langage syntaxique et pensée symbolique conduit tout naturellement à s'interroger sur la faculté des animaux à accéder à la pensée conceptuelle. Il est clair que nombre d'animaux ont conscience d'eux-mêmes (certaines espèces, telles les bonobos, les chimpanzés, les éléphants et les dauphins, se reconnaissent dans un miroir). Mais le plus sympathique des bonobos peut-il conceptualiser la notion de conscience de sa propre conscience ? Ou celle de fausse conscience ? Les animaux ont-ils une capacité à s'interroger sur la validité de leurs représentations ? Sur la valeur de vérité de leurs concepts ? La réponse apportée par Christen à la question de la métacognition[25] ne convainc guère. Christen n'aborde pas non plus le problème des affections psychiatriques (qui ne se ramènent pas à des dysfonctionnements fonctionnels). Les névroses et psychoses que l'on observe chez les humains se retrouvent-elles chez les animaux avec le même soubassement symbolique ? Il ne le semble pas.

Jean-Luc Marion écrit à ce propos : « La thèse selon laquelle il y aurait adéquation de soi à soi, dans la conscience de soi […] est intenable en phénoménologie, c'est même la réfutation de cette thèse qui en constitue le véritable point de départ. S'il y a bien une exception humaine, elle consiste précisément en ce que la pensée humaine est la seule pensée qui soit une pensée d'autre chose que de soi. La différence entre la conscience animale et la conscience humaine […] tient peut-être (car qu'en savons-nous vraiment ?) à ceci que la conscience animale est beaucoup *moins* une conscience d'autre chose que soi qu'une conscience du monde en tant qu'il est immédiatement en rapport avec soi »[26].

Le sens esthétique apparaît lui-même inséparable de cette capacité d'interprétation symbolique. Certes, il est relativement aisé d'expliquer d'un point de vue « biologique » pourquoi nous trouvons que telle personne est belle (Randy Thornhill : « L'attractivité certifie la qualité biologique »), mais il est beaucoup plus difficile d'expliquer pourquoi nous trouvons beau tel paysage et pourquoi nous sommes émus par lui[27]. C'est pourquoi l'idée que le sentiment esthétique existe chez les animaux me paraît discutable. Qu'un animal exprime une préférence pour un objet peint, en l'occurrence un tableau, que nous trouvons nous-mêmes particulièrement beau n'est en tout cas pas la preuve que cette préférence soit chez lui de nature *esthétique*[28].

Les réactions aux émotions que manifestent les autres sont courantes chez les animaux sociaux. L'empathie, notamment, a maintes fois été mise en évidence chez les primates[29]. Christen en tire la conclusion que les animaux, notamment les grands singes, possèdent une « théorie de l'esprit ». Cette dernière est ici définie, de façon déjà réductrice, comme aptitude à évaluer ce qui se passe dans l'esprit des congénères, comme capacité à se représenter l'état mental d'autrui. La capacité de faire des inférences sur l'état d'esprit des autres définit en effet la « théorie de l'esprit » (*theory of mind*) selon les théoriciens, notamment anglo-saxons, des sciences cognitives. Cette capacité est expliquée par deux doctrines concurrentes : celle de la simulation (j'essaie de savoir ce que pense l'autre en me mettant mentalement à sa place) et celle du modèle abstrait (j'applique à l'esprit des autres ce que je crois savoir de l'état mental de l'être humain). Les expériences réalisées auprès des aveugles semblent, chez l'homme, favoriser la seconde. Une telle définition n'en passe pas moins à côté de ce qu'est l'esprit et

de la façon dont il perçoit la réalité. La question de savoir si les mécanismes impliqués dans la cognition sociale, et qui ont pu la faire évoluer, sont de nature associative, représentationnelle, symbolique ou comportementale, est en outre toujours discutée. Même sur la base de la définition donnée par Christen, l'existence d'une « théorie de l'esprit » chez les primates reste discutée[30], la plupart des études faites dans ce domaine chez les animaux ne révélant au mieux qu'une intentionnalité de second ordre. Celle-ci reste en outre purement intraspécifique. Malgré des milliers d'années de domestication, les chiens semblent avoir le plus grand mal à comprendre ce que pensent les hommes, comme en témoigne la fidélité qu'ils manifestent fréquemment vis-à-vis de maîtres peu fiables[31].

Mais les chapitres à mon sens les moins convaincants, dans le livre de Christen, sont ceux qui visent à montrer que les animaux ne sont pas dépourvus de morale, d'histoire ou de droit, et qu'ils ne sont pas non plus « pauvres en monde ».

Charles Darwin, s'il affirmait explicitement qu'il n'y a aucune raison de supposer que les animaux sont dépourvus des facultés caractéristiques de l'être moral[32], n'en écrivait pas moins que « c'est le sens moral qui constitue peut-être la ligne de démarcation la plus nette entre l'homme et les autres animaux »[33]. Ceux qui se réclament aujourd'hui de lui sont plus radicaux. La plupart des biologistes se bornent à voir dans la morale un ensemble de règles favorisant objectivement la vie en société. La diversité des systèmes de valeurs, le devoir vis-à-vis de soi, mais aussi le devoir vis-à-vis du monde non vivant – en considération, non de ce qu'on peut en tirer, mais de sa valeur intrinsèque – sont perdus de vue. La distinction entre morale téléologique et morale déontologique, aussi. « La morale ne serait d'aucune utilité à quelqu'un qui vivrait absolument seul, ou avec d'autres, mais sans liens de dépendance mutuelle », écrit ainsi Frans de Waal[34]. Les termes employés sont révélateurs : la morale est une affaire d'*utilité* (et plus précisément d'utilité sociale). Il devient alors d'autant plus aisé de montrer que les animaux « ont une morale » : une fois qu'on a réduit la morale à des règles de comportement avantageuses, et que l'on a constaté que certains comportements animaux produisent les mêmes effets, on en conclut que ces animaux ont les mêmes dispositions psychologiques indispensables au sens moral.

Régulièrement présentée, depuis Darwin et Westermarck, comme un produit de l'évolution dans la littérature biologisante, la morale est en réalité tout autre chose que l'expression philosophique ou religieuse de règles (normatives) de comportements en société qui n'auraient en dernière importance qu'une portée utilitaire. Elle n'est d'ailleurs pas non plus, à l'inverse, un arsenal de règles faisant obstacle à la poursuite de nos intérêts – même si elle prescrit parfois de s'y opposer. Elle ne se ramène en tout cas pas à l'empathie, c'est-à-dire au social, même si des comportements instinctifs favorisant objectivement l'entraide ou la survie ont pu contribuer à sa formation. L'observation de tels comportements ne permet donc pas de conclure que la morale humaine s'explique intégralement par notre nature de mammifères sociaux, qui nous aurait dotés de la capacité d'acquérir des règles morales ou de délibérer sur les dilemmes moraux.

Alléguer les comportements d'entraide et de coopération pour en donner une interprétation morale ressemble en fait beaucoup à une projection anthropomorphique. Un singe qui adopte un comportement que nous considérons comme courageux, honnête, amical, coopératif, etc., n'agit pas nécessairement par sens du devoir. Christen le constate lui-même : le jeune singe qui vient « réconforter » un congénère en train de hurler « agit-il par charité ou par réflexe conditionné, ou tout simplement parce que les cris l'agacent et qu'il préfère y mettre fin ? »[35]. C'est également ce que remarque Christine M. Korsgaard : « Un singe capucin refuse un

morceau de concombre quand son partenaire se voit proposer du raisin : proteste-t-il contre l'injustice dont il serait victime ou est-ce seulement qu'il veut du raisin ? »[36]. Un acte d'altruisme n'est pas forcément la conséquence d'une *intention* altruiste. Or, il ne peut y avoir comportement moral que s'il y a *intention morale*. L'altruisme, en d'autres termes, n'est pas moral en soi, ce qui en fait un trait moral c'est de le considérer comme un *devoir*. Les animaux ont-ils accès à la notion morale de devoir ? On peut en douter. On imagine mal un chimpanzé comprenant l'éthique de l'honneur, celle de Regulus par exemple. « Les animaux non humains sont incapables de formuler et de communiquer des idéaux normatifs », écrivent Josiah Ober et Stephen Macedo dans leur introduction au livre de Frans de Waal, *Primates et philosophes*[37]. « Il est impossible, ajoute Philip Kitcher, de soutenir qu'il suffit de savoir que les animaux non humains ont une aptitude à l'altruisme psychologique pour en déduire qu'ils disposent également des composantes fondamentales de la morale »[38]. En écrivant : « Il n'est même pas certain à mes yeux qu'on puisse objectivement distinguer le comportement moral de la réelle intention morale »[39], Christen escamote le problème. Il n'est pas difficile, à ce compte, d'interpréter un comportement altruiste de type instinctif ou fonctionnel comme un révélateur du sens de la « justice » ou de l'« équité ».

Il l'escamote également quand il définit la culture, de façon triviale, comme simple aptitude à engranger et transmettre des informations. Christen admet bien sûr qu'« aucune culture animale ne rivalise en termes d'ampleur avec celle des hommes »[40]. Il n'en soutient pas moins qu'entre culture animale et culture humaine il n'y a qu'une différence de degré. Mais le terme de *culture* a-t-il le même sens quand on le rapporte aux hommes et aux bêtes ? Il est remarquable que les rares innovations « culturelles » que l'on observe chez les primates – généralement des techniques qui sont ensuite transmises à l'entourage ou à la descendance – ont toutes trait à la nourriture (usage d'un bâton pour attraper des fourmis ou d'une pierre pour casser des noix, lavage des patates dans l'eau de mer pour les saler, etc.). Or, la culture n'est pas seulement matérielle, mais aussi sociale, agentive, symbolique, politique, juridique, institutionnelle, normative, etc. L'accumulation culturelle va donc bien au-delà de l'acquisition d'un savoir permettant le maniement d'outils. Les comparaisons entre les processus d'apprentissage et d'acquisition des savoirs technologiques des jeunes singes et des jeunes humains sont à cet égard parlantes[41]. Avec leurs capacités cognitives, les sympathiques bonobos, non seulement ne construiront jamais des moteurs de fusée, mais n'inventeront pas même la roue. Le lavage des patates ou des grains de blé chez les macaques japonais de Koshima, l'usage chez les chimpanzés de brindilles pour attraper des termites, l'utilisation d'éponges par les dauphins de l'Ouest australien ou de branchages en guise d'éventail par les éléphants d'Asie, pas plus que la transmission de ces pratiques, ne suffisent à démontrer que « la culture fait désormais partie intégrante du vivant, tout au moins du vivant vertébré »[42], à moins précisément de donner de la « culture » une définition si minimale qu'elle perd l'essentiel de sa portée.

Christen entend aussi démontrer que les animaux ont une histoire : « La société des macaques japonais a *historiquement* changé depuis le lavage des patates »[43]. Encore a-t-il la prudence d'ajouter : « Bien entendu, tout dépend, une fois encore, de ce que l'on met derrière les mots »[44]. En effet. Car l'exemple cité n'a rien à voir avec l'histoire au sens de l'historicité (*Geschichtlichkeit*). Nul ne conteste que des événements puissent se produire dans l'« histoire » des animaux, qu'il s'agisse du lavage des patates, des guerres chez les chimpanzés ou de l'évolution des rapports d'autorité chez les babouins. Mais appartenir à une espèce dont on peut retracer l'« histoire » est tout autre chose qu'être fondamentalement un être historique. (C'est la différence entre *Historie* et *Geschichte*, *historisch* et *geschichtlich*).

Heidegger écrit que « l'homme est marqué et caractérisé dans son essence par l'historique »[45]. Que faut-il entendre par là ? Que l'*historicité* de l'homme se définit par la nécessité existentielle dans laquelle il se trouve de faire constamment des choix dont sa constitution naturelle ne lui fournit par avance ni l'objet ni le but. C'est ce qu'affirmait également Giorgio Locchi : « Une science humaine authentique ne peut se constituer que par une définition humaine de l'homme reconnaissant dans l'historicité le propre du fait humain »[46]. Le terme d'« historique » doit donc être pris au sens le plus fort. Heidegger, pour qui « ce qui se joue dans le fait de poser ou non, de manière pensante, la question de la démarcation entre l'animal et l'homme, c'est le destin de l'Occident historial »[47], ajoute que la notion d'« anhistoricité » est aussi propre à l'homme, pour cette simple raison que seul un être historique peut être aussi anhistorique (seul un être historique en son essence peut être privé d'histoire), en sorte qu'il est fautif de dire que les animaux mènent une existence anhistorique. « L'animal n'est pas anhistorique, mais bien plutôt *sans histoire*, les deux ne se recouvrant pas »[48], puisque la privation est autre chose que la négation.

Pourquoi, selon Heidegger, l'animal est-il sans histoire ? Parce qu'il est avant tout attaché à l'instant : « L'*instant est le "piquet"*, l'animal ne peut s'en éloigner »[49]. Certes, les animaux se souviennent de certaines choses et sont aussi capables d'anticiper le futur (Christen en conclut qu'ils ont la « faculté de se projeter dans le temps »). Mais le passé et le futur ne peuvent avoir chez eux la même résonance que chez l'homme, car ils n'ont pas de perception *historique* de la temporalité ? Ils peuvent retenir des choses, mais il n'ont pas de mémoire « au sens de "faire mémoire" »[50]. L'animal est constamment accaparé par le présent et c'est pourquoi il ne peut jamais éprouver le présent comme l'actualisation d'un instant potentialisé par les dimensions du passé et de l'avenir. L'animal est perpétuellement un *praesens*, et chaque instant présent est aussi pour lui un *perfectum*, un moment achevé. L'homme est au contraire sciemment en rapport avec la temporalité dans sa triple dimension, qui fait que passé et futur sont donnés en tout instant présent. C'est la raison pour laquelle il cesse d'être humain s'il perd à la fois sa mémoire et sa capacité d'imaginer l'avenir. C'est seulement chez l'homme que le passé et le futur constituent à tout moment des *dimensions du présent*. Et c'est en cela que consiste son *historicité*. « *Etre* historique » (et non pas seulement « *avoir* une histoire »), cela veut dire ne pas oublier. Mais Heidegger ajoute aussi que seul est capable d'oubli celui qui peut retenir en mémoire. C'est quand il verse dans l'oubli que l'homme perd son historicité et devient anhistorique.

Heidegger se refuse aussi bien à poser l'homme comme un animal que comme étant d'abord un corps ou d'abord un esprit, et plus encore comme un mixte de corps, d'âme et d'esprit : « La ligne de démarcation entre l'animal et l'homme sépare-t-elle l'homme de l'animal, pris au sens habituel, comme un animal "éminent" et "particulier", ou bien est-elle telle que l'homme *ne* puisse *absolument* pas, en quelque sens que ce soit, être déterminé d'abord comme animal ? »[51] La réponse à la question renvoie à la notion même d'historicité : « Si l'histoire est précisément ce qui fait de l'être humain un être humain, si l'être humain est essentiellement déterminé par elle, alors une telle détermination de l'essence de l'homme n'a pas du tout à être reconduite à l'animalité, elle se déploie bien au contraire tout entière dans le domaine de la vie humaine »[52].

Pour Heidegger, « la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configurateur de monde »[53]. Christen répond : « Mais comment mesurer le degré de pauvreté en monde des uns et des autres ? »[54] Après quoi il décrit longuement la richesse des comportements animaux, des structures familiales des bêtes, de leurs relations à leur environnement, puis conclut : « Quand on s'efforce de l'étudier avec finesse, leur monde

cesse de nous apparaître aussi pauvre que ce qu'en dit Heidegger »[55]. Christen ajoute que pour Heidegger, « la richesse en monde pourrait bien se mesurer à l'aune de notre faculté de savoir qu'on peut disparaître »[56]. Et de citer Schopenhauer : « L'animal n'a idée de la mort que dans la mort même ; l'homme marche chaque jour vers elle en pleine connaissance »[57]. Il est exact que la claire conscience de notre propre finitude est l'une des caractéristiques majeures de la présence humaine au monde (bien des animaux réagissent à la mort, mais rien n'indique qu'ils aient toute leur vie durant conscience de leur propre finitude, qu'ils puissent s'appréhender eux-mêmes comme des êtres-voués-à-la-mort. Il est de toute façon très difficile de savoir à quoi correspond chez les animaux l'idée de mort.). Mais ce n'est pas ce qui chez Heidegger définit la « richesse en monde ». Lorsque Heidegger écrit que les animaux sont « pauvres en monde », il ne veut pas du tout dire qu'ils n'ont aucun polymorphisme ni aucune complexité.

C'est en fait sur la notion de « monde » qu'il faut s'interroger. Chaque espèce animale a son milieu ambiant. Ce milieu ambiant est toujours un milieu limité : il détermine la limite du rapport de l'animal à l'espace, et détermine aussi les limites de ce qui est pour lui *signifiant*. Comme l'a montré Jakob von Uexküll, qui parle de « monde ambiant » (*Umwelt*), les caractéristiques de ce milieu ont une signification pour les espèces qui y vivent, mais pas pour les autres[58]. Christen se réfère à von Uexküll pour montrer que les animaux ont aussi un « monde », et va jusqu'à en conclure qu'ils ont de ce seul fait une « conception du monde »[59]. Mais non, ils n'ont une « conception » que de *leur* monde, c'est-à-dire de leur *milieu naturel*. Or, précisément, ce « monde » n'est pas *le* monde : il n'est que le milieu qui leur est propre, le monde vécu environnant qui est pour eux porteur de significations. L'animal est « sans monde » au sens où il n'a qu'un milieu particulier.

L'homme représente un cas-limite du vivant en ce sens qu'il peut s'adapter à tous les milieux. L'homme n'a pas de milieu spécifique. Et la raison pour laquelle il n'en a pas est que ses instincts ne sont qu'imparfaitement programmés dans leur objet. C'est ce qu'Arnold Gehlen a résumé d'une formule : l'« ouverture-au-monde » (*Weltoffenheit*)[60]. « L'animal ne perçoit de la réalité qu'une portion définie par son appareil sensoriel, la seule qui pour lui existe et soit significative. L'homme, lui, possède un appareil sensoriel virtuellement ouvert sur *toute* la réalité, sur le monde entier, mais les éléments de ce monde qu'il perçoit n'ont jamais pour lui une signification précise, *univoque*. En d'autres termes, les signaux qu'il perçoit ne sont jamais pour lui strictement déterminants. Ils constituent plutôt pour lui autant d'"énigmes" à déchiffrer, qui lui imposent de faire un *choix* entre différents comportements possibles [...] L'homme, n'ayant pas de milieu spécifique, *ne sait rien par avance*. Il lui faut donc connaître, expérimenter, *donner des significations*, opérer toujours des choix précis entre diverses options possibles »[61].

L'homme est certes le lieu de toutes sortes de pulsions instinctives, endogènes ou non, auxquelles il est soumis naturellement, à l'instar des autres espèces. Mais ces pulsions n'ont jamais d'objet ou de but parfaitement déterminé. L'homme n'a pas dans sa nature les moyens d'y répondre de façon purement « naturelle » ou automatique : il doit toujours choisir entre plusieurs réponses possibles, entre plusieurs façons de canaliser ou de décharger ses pulsions. Ses choix peuvent évidemment varier, mais il cesserait d'être un homme s'il s'abstenait de choisir. Cela revient à dire que, sur la base de sa constitution naturelle, il doit en permanence se programmer lui-même, se construire lui-même, déterminer lui-même le but de ses actions et de ses comportements. Et la principale manière qu'il a de se programmer, de se construire et de se déterminer librement, de façon responsable, est de former une *culture*. « La multiplicité même des cultures à l'intérieur de l'espèce humaine nous indique de la façon la plus claire qui soit qu'elles sont le résultat d'un libre choix : il y a *des* cultures humaines, mais

une seule nature humaine »[62]. La création d'une culture n'est pas chez l'homme un luxe. Elle n'a rien à voir avec l'apparition chez les animaux de certains traits de culture matérielle. Elle est la condition même de son existence *en tant qu'homme*. C'est en ce sens – et en ce sens seulement – que l'on peut dire de la culture qu'elle constitue la véritable nature de l'homme. Cela signifie aussi que l'unité biologique de l'espèce, à quoi se rattache tout ce qui en l'homme est inné, n'est pas rigoureusement contraignante ou déterminante, mais qu'elle laisse un espace à la libre création de cultures autonomes – et par suite que « ramener l'homme à l'espèce biologique équivaut à le dépouiller de son humanité même, de son historicité » (Giorgio Locchi).

L'homme est « riche en monde » parce qu'il est le seul « être-au-monde » à être porteur de monde – le seul être capable de « présence engagée dans le monde » (*Befindlichkeit*). On dira, en termes heideggériens, que l'étant humain est le seul qui *ek-siste* au monde – ne se contentant pas d'y *vivre* –, parce qu'il est cet unique étant pour qui la question de l'Etre constitue le fond même de son étantité. « Le terme de "monde", écrit Heidegger, doit être réservé à "ce en quoi" l'homme "vit" en ayant entente de l'Etre et en se rapportant ainsi à l'étant en tant qu'étant. Il n'y a par conséquent de monde que là où l'étant est manifeste en tant qu'étant. Mais l'animal, suivant notre détermination, ne peut se rapporter en aucune manière à l'étant en tant qu'étant, car aucune entente de l'Etre ne lui échoit »[63].

Pour montrer que les animaux ne se distinguent guère des humains, Christen utilise donc, à mon sens, un certain nombre de termes d'une façon assez mutilante, sans prendre en compte la signification complète, intégrale, de ces mots. On le voit à propos de la culture et de l'histoire, mais aussi du langage et de la « théorie de l'esprit ». Le langage est posé comme un simple moyen de communication, non comme le porteur d'une vue-du-monde. La « théorie de l'esprit » est réduite à la capacité d'imaginer ce qui se passe dans l'esprit des autres, réduction à laquelle nul n'est obligé de souscrire. La morale est réduite à la somme des règles de comportement qui se révèlent individuellement ou socialement avantageuses, notamment en termes de survie. La culture est posée comme se caractérisant par des données purement matérielles. L'histoire est posée comme une suite d'événements, sans considération de ce que signifie existentiellement l'historicité. C'est grâce à ces définitions minimales, et au flou qu'elles permettent d'entretenir, que la thèse générale peut ensuite être soutenue.

Tout ce que rapporte Christen n'en est pas moins exact, mais les conclusions qu'il en tire sont souvent forcées. Ainsi quand il écrit que « le test du miroir passé avec succès seulement par quelques primates, dauphins et éléphants, ne saurait prouver l'absence de conscience de ce type chez les autres bêtes moins proches de nous »[64]. Il ne la « prouve » pas, en effet, mais il amène à la tenir pour probable aussi longtemps que des preuves du contraire n'ont pas été apportées. D'autres propos tiennent de l'acte de foi : « Pour la même raison et, j'en conviens volontiers, contre l'avis de la plupart des spécialistes, je suis intimement convaincu que la théorie de l'esprit comme la conscience doivent être largement répandues dans le monde vivant »[65]. On peut certes être « convaincu » de l'existence d'une « théorie de l'esprit » chez les vers de terre, comme d'autres sont convaincus de l'existence de Dieu. Mais ici, Christen se comporte paradoxalement en croyant.

A cela s'ajoutent de fréquentes surinterprétations (relevant de ce que les Anglo-Saxons appellent les *just-so stories*). Ainsi lorsque Christen, constatant que les panthères réagissent aux voitures, en conclut qu'elles ont une « théorie de la voiture » (ici, c'est le mot « théorie » qui est vidé de son sens). Ou lorsque, citant les travaux d'un chercheur japonais qui a entraîné des pigeons à distinguer des peintures de Monet et de Picasso, il en conclut à la présence de

l'art chez les animaux.

Christen se situe enfin dans une perspective clairement réductionniste quand il écrit, par exemple, que si la pensée n'est rien d'autre qu'une « production de la chimie et de la connectique des neurones »[66], il n'y a aucune raison de nier l'existence d'une conscience chez les invertébrés, par exemple chez les huîtres. Aucune raison en effet, à condition d'accepter le postulat adopté (le « si » initial). Mais n'est-ce pas ce postulat qui fait problème ? Christen, qui ne manque pas de stigmatiser l'opinion de Descartes sur les animaux, se met à son école en adoptant une démarche réductionniste.

2

Un trait caractéristique du réductionnisme est le principe de « parcimonie cognitive », que l'on trouve déjà dans le nominalisme médiéval : il est inutile de se référer à un niveau supérieur plus complexe si un phénomène peut s'expliquer à un niveau inférieur moins complexe. La méthode cartésienne systématise cette démarche par la conjonction de trois principes : la recherche de la « simplicité » derrière la complexité apparente des phénomènes, la tentative qui s'ensuit de réduire les processus complexes à des phénomènes plus simples, et la conviction que la compréhension du réel repose uniquement sur une chaîne linéaire de causes et d'effets.

Le réductionnisme est la doctrine selon laquelle un ensemble (un « tout ») peut se définir comme la simple somme des parties qui le composent. Dans cette optique, il suffit pour connaître les propriétés d'un ensemble de le décomposer en autant d'éléments constituants qu'il en possède, puis d'étudier de manière analytique les éléments auxquels on l'a réduit. En d'autres termes, le principe de l'approche analytique, dit aussi principe de réduction ontologique, consiste à tenter de comprendre le fonctionnement d'un système en le décomposant en ses éléments constitutifs et en examinant séparément ces éléments. La connaissance des parties suffit, quand on l'additionne, pour connaître le tout. L'analytisme, écrit Descartes, consiste « à diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Dans l'histoire des sciences, cette méthode s'est incontestablement révélée efficace, ce qui a contribué à la généraliser. Du coup, ce sont ses limites qui ont été perdues de vue. Le réductionnisme méthodologique a ainsi débouché sur le réductionnisme ontologique, qui consiste, non pas seulement à dire qu'il est utile et nécessaire de connaître les éléments constitutifs d'un système (ce que personne ne conteste), mais à prétendre que cette connaissance est *suffisante*. L'existence même des propriétés émergentes est alors niée. On se contente, au mieux, de dire que les propriétés émergentes sont déjà contenues dans les éléments constituants sous forme de potentialités, c'est-à-dire qu'elles existent potentiellement indépendamment des interactions ou des agencements particuliers qui les feront émerger, ce qui est tout simplement faux (les propriétés d'un enzyme, par exemple, peuvent changer avec l'état de cet enzyme, selon qu'il est isolé ou intégré dans une chaîne métabolique).

La critique du réductionnisme consiste à affirmer que cette méthode revient à éliminer les propriétés ou les caractéristiques que le tout possède *en tant que tout* du fait de l'agencement spécifique de ses parties – ou encore à tenter d'expliquer un niveau supérieur par un niveau inférieur. Il en résulte qu'un tout est plus que la simple somme de ses parties (un peuple n'est pas seulement une addition d'individus) dans la mesure où ses parties peuvent acquérir des caractéristiques nouvelles du seul fait qu'elles appartiennent à ce tout.

La chimie et la biologie sont probablement les deux domaines où le réductionnisme s'est manifesté le plus fréquemment[67]. L'homme ayant été ramené à l'animal, le vivant peut d'ailleurs, à son tour, être réduit à ses composantes physico-chimiques, elles-mêmes susceptibles d'être réduites à de simples atomes. La démarche fait disparaître toutes les propriétés émergentes à chaque niveau. En dernière analyse, *tout* n'est que particules élémentaires.

Un exemple de réductionnisme en biologie est la croyance selon laquelle il suffit de connaître tous les gènes d'un organisme pour comprendre intégralement la physiologie et la pathologie de cet organisme. Ce réductionnisme (le « génocentrisme ») est spécialement fréquent en biologie moléculaire, discipline née dans les années 1950 de la fusion de la biochimie et de la génétique. La biologie moléculaire travaille essentiellement sur les acides nucléiques et les protéines. Le dogme de départ était que le gène représente une séquence spécifique d'ADN contenant l'information requise pour la synthèse d'une protéine donnée. A partir des années 1960, il a cependant fallu tenir compte du fait que l'expression correcte d'un gène requiert l'existence d'une séquence non codante d'ADN située immédiatement en amont de la séquence codante elle-même. Puis, dans les années 1970, on a découvert que, chez les organismes eukaryotes (ceux dont la cellule possède un noyau différencié), une même séquence régulatrice non codante peut contrôler plusieurs gènes, tout en se trouvant localisée dans le génome à une grande distance de ces gènes. Enfin, il est apparu qu'un même gène morcelé pouvait donner naissance à des ARN messagers différents, exprimés chacun sous forme de protéines particulières. L'équivalence un gène = une protéine s'est ainsi effondrée. On sait par ailleurs aujourd'hui que la plupart des traits phénotypiques dépendent d'une combinaison de plusieurs gènes et, inversement, qu'un gène individuel peut contribuer à déterminer l'expression de plusieurs traits à la fois. C'est la raison pour laquelle, ces dernières années, les recherches ont porté de plus en plus fréquemment, non sur des gènes, mais des ensembles de gènes, des génomes. La biologie moléculaire est ainsi devenue une génomique.

Le projet consistant à séquencer et « décoder » le génome d'une espèce a été aujourd'hui maintes fois réalisé. Il repose toujours sur cette idée qu'en connaissant dans le détail tous les gènes d'un organisme, on expliquera aussi toutes ses propriétés. Or, comme l'écrit Jacques Ricard, « si toutes les propriétés d'un organisme pouvaient être déduites de son génome, on devrait logiquement s'attendre à ce qu'il existe une étroite corrélation entre le nombre de ses gènes, ou la richesse de son génome, et le degré de sophistication ou la complexité apparente de cet organisme »[68]. Mais cette attente a été déçue. Alors qu'on pensait il n'y a pas encore si longtemps que l'ADN de l'homme contenait au moins 100 000 gènes différent, ce nombre a dû être drastiquement révisé à la baisse : on sait maintenant que le génome humain contient entre 19 000 et 22 000 gènes seulement. Ce chiffre correspond à 3,2 milliards de paires de bases, moins que la souris (3,4 milliards), le lys trompette (90 milliards) et l'amibe (670 milliards !), ainsi que le souligne très justement Christen[69]. Le nombre des gènes humains apparaît même ridicule par rapport à certaines autres espèces animales ou végétales (la petite plante crucifère *Arabidopsis thaliana* compte plus de gènes que l'homme !). La question qui se pose consiste donc à savoir si l'ontologie génique ou moléculaire peut à elle seule expliquer toutes les fonctions biologiques.

Une autre forme de réductionnisme consiste à reconduire les principes et les résultats d'une science ou d'une théorie particulière à ceux d'une autre science ou d'une autre théorie, posée comme de portée plus générale, dans l'espoir de parvenir de la sorte à réaliser l'« unité de la science ». Cette visée est ancienne (au XVIII[e] siècle, d'Alembert distinguait déjà les sciences

physico-mathématiques de toutes les autres, tout comme Galilée voyait dans les mathématiques le langage même de la nature). Elle repose sur l'idée qu'il n'y a pas de différence radicale entre les sciences particulières, parce que leur objet d'études est finalement le même. Au XXe siècle, des sciences comme la physique et la biologie, mais aussi l'économie, se sont en grande partie construites autour de cette ambition unitaire et « impérialiste », qui s'est le plus souvent exercée au détriment des sciences sociales. Dans les années 1930, on a ainsi assisté à une tentative d'« unification de la science » par la physique. A date plus récente, le même projet a été repris par Edward O. Wilson à partir de la sociobiologie, et par John Tooby et Leda Cosmides à partir de la psychologie évolutionnaire[70]. Edward O. Wilson, par exemple, estime que « le temps est venu de retirer momentanément l'éthique des mains des philosophes pour la faire passer entre celles des biologistes »[71].

En assurant que les phénomènes humains et sociaux peuvent être intégralement expliqués en termes de lois causales du même type que celles que le développement de la physique, de la biologie et des neurosciences a permis d'énoncer, le réductionnisme confond *expliquer* et *comprendre*. Or, *explication* n'est nullement synonyme de *compréhension*. Passer subrepticement de l'une à l'autre relève de l'illusion dénoncée par Dilthey (*erklären* vs. *verstanden*). Dire, par exemple, que la conscience n'est pas une substance – ni même, comme l'a montré Husserl, une conscience de soi, un rapport à soi ou une réflexion de soi sur soi –, mais qu'elle est un « état mental », plus précisément l'état mental de l'intentionnalité (le propre de la conscience est d'être conscience d'un objet, c'est-à-dire d'un autre que soi), est tout à fait exact. Mais cela ne nous fait toujours pas comprendre ce qu'*est* cet état mental. On peut, de même, décrire l'état amoureux en termes d'états hormonaux et neurochimiques, mais cela ne permet pas de comprendre ce qu'est vraiment l'amour – ni la différence que les Grecs faisaient, par exemple, entre *eros*, *philia*, *storge* et *epithumia*. La physiologie des neuro-transmetteurs fait apparaître le substrat physico-chimique des émotions. La neurochimie nous montre ce qui se passe dans le cerveau des mystiques, mais ne nous dit strictement rien de ce qu'est le mysticisme. L'approche neurophysiologique de la perception esthétique ne nous fait pas mieux comprendre ce qu'est la beauté. Bien sûr, on peut toujours dire que les activités cérébrales ne sont que des protéines en action. Il est en effet certain que notre cerveau fonctionne d'une manière exclusivement matérielle (en ce sens, les faits mentaux sont incontestablement des faits incarnés neurologiquement), mais il ne s'ensuit pas que l'*explication* de son fonctionnement, par les neurosciences notamment, permette d'en *comprendre* les productions. Quand Mozart compose son *Requiem*, on peut bien examiner son cerveau par résonance magnétique : on verra ce qui s'y passe, mais cela ne nous permettra pas de composer un *Requiem* à la demande. Le déchiffrage du génome permet lui-même de mieux expliquer comment fonctionnent les organismes, mais ne permet pas de comprendre fondamentalement ce qu'est la vie. La démarche empirique permet de comprendre, mais elle n'explique rien. Elle repose sur un rêve de transparence, mais ne parvient jamais à dissiper l'opaque – d'autant que les faits sont inséparables d'une herméneutique. C'est l'herméneutique, l'interprétation, qui caractérise la façon dont l'homme s'« approprie » les faits pour les comprendre. C'est pourquoi Wilhelm Dilthey proposait une « anthropologie compréhensive » saisissant l'homme de l'intérieur dans ce qu'il a de spécifique et d'irréductible (« la nature, disait-il, nous l'expliquons ; la vie de l'âme, nous la comprenons »), qui inspirera notamment toute l'école de l'« anthropologie philosophique ».

Le réductionnisme, enfin, aboutit nécessairement à la négation du libre-arbitre. Christen ne dit d'ailleurs pas un mot que ce que pourrait signifier la *liberté* dans le monde animal (et donc aussi humain, si l'on suit son raisonnement). Peut-être parce que cette notion est pour lui vide de sens. Quoique la question du libre-arbitre reste une question beaucoup plus philosophique

que scientifique, dans la mesure où elle peut difficilement être testée de manière expérimentale, l'idée que l'appartenance de l'homme au monde naturel est incompatible avec sa liberté a en effet été fréquemment soutenue – soit que l'on nie effectivement la liberté de l'homme au motif de son enracinement biologique, soit qu'on nie cet enracinement pour sauver sa liberté.

Le libre-arbitre (ou libre vouloir, *free will*, *Willensfreiheit*) se définit traditionnellement comme cette part du comportement humain qui n'est pas rigoureusement déterminée par des causes extérieures, mais résulte d'un choix ou d'une décision résultant d'un acte de volonté produit par un agent, choix déterminé par les motifs qui animent cet agent. Le libre-arbitre est en ce sens ce qui fonde la capacité d'*autonomie* chez l'homme. La notion, en outre, est au cœur de tous les débats philosophiques concernant la responsabilité. Toutes nos notions de justice, d'éloge, de blâme, de punition ou de récompense, prennent appui sur le fait que l'on tient pour acquis que, le plus souvent, les individus sont responsables de leurs actes.

Les Grecs ne se posaient pas la question du libre-arbitre, étant donné qu'ils ignoraient la notion abstraite de volonté et ne connaissaient que celle d'acte volontaire, défini par Aristote comme le résultat conjoint de la spontanéité du désir et de l'intentionnalité de la connaissance (*Ethique à Nicomaque*, livre 3)[72]. La notion a été forgée par la théologie patristique latine, principalement pour expliquer la présence du mal dans un monde créé par un Dieu infiniment bon et infiniment puissant. Dans son traité *De libero arbitrio*, saint Augustin explique que le mal est le résultat du péché originel que l'homme a commis en faisant un mauvais usage de son libre-arbitre : « Dieu a conféré à sa créature, avec le libre-arbitre, la capacité de mal agir et, par là même, la responsabilité du péché ». (La question de savoir pourquoi Dieu a doté l'homme de la faculté de pécher, alors qu'il savait que le mal en résulterait, n'est évidemment pas posée). Chez saint Thomas, le libre-arbitre se définit comme « faculté de la volonté et de la raison » (*Somme théologique*, I, q. 82, a.2, obj. 2), mais aussi comme faisant partie du propre de l'homme, par opposition aux animaux, qui agissent avant tout par un « jugement » instinctif, et non par un jugement libre. L'élément-clé du libre arbitre est donc avant tout la libre volonté : vouloir, c'est décider librement. (En latin, l'expression *liberum arbitrium* est à l'origine une contraction de « libre arbitre de volonté »).

On peut nier l'existence du libre-arbitre en affirmant que l'homme est en réalité « agi », soit par le hasard, soit par des forces surnaturelles, soit par des causes matérielles, soit par des tendances innées irrésistibles. Ceux qui adoptent cette position affirment que la notion de libre-arbitre nie l'influence des motifs extérieurs qui déterminent nos actions et nos choix. D'autres mettent l'accent sur les déterminations sociales, géographiques, juridiques, politiques, etc., ou encore sur la puissance de l'inconscient. Spinoza assure que l'homme a l'illusion de sa liberté parce qu'il n'a connaissance que des causes immédiates de ses actes, et préfère parler de « libre nécessité ». Le libre-arbitre a aussi été nié dans le protestantisme, qui lui oppose la prédestination (Luther), voire la double prédestination (Calvin). D'un point de vue bio-réductionniste, il n'y a tout simplement pas de libre-arbitre. La thèse s'exprime comme suit : aucun animal, humains compris, ne peut agir de telle façon que ses actions ne soient pas le résultat d'une détermination antérieure, que celle-ci résulte de sa constitution biologique ou d'une expérience acquise qu'il a intégrée. Il en résulte que le libre-arbitre n'est qu'une illusion[73]. Le problème, en dernière analyse, est rabattu sur la physico-chimie : comme l'écrit Francis Crick, cité et approuvé par Christen, « le libre-arbitre est situé dans le sillon antérieur cingulaire ou pas loin »[74].

Plus généralement, tout déterminisme par trop rigoureux s'oppose aussi au libre-arbitre.

Distinct du fatalisme ou du nécessitarisme, le déterminisme affirme la nécessité des phénomènes en vertu du principe de causalité, celui-ci étant généralement rapporté à une loi physico-mathématique fondant le caractère prédictif de ces événements. Déterminisme est en ce cas synonyme de prédictibilité. C'est ce que dit Pierre-Simon Laplace quand il écrit : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent [...] embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux »[75].

Il reste que, si le libre-arbitre n'existe pas, nul n'est plus vraiment responsable de ses actes, Auquel cas la notion de justice pénale disparaît également, car il serait « injuste » de sanctionner pénalement quelqu'un qui n'est pas responsable de ses actes. La disparition de la liberté entraîne celle de la responsabilité. Mais en réalité, affirmer l'existence du libre-arbitre ne revient pas à nier les déterminations ou les contraintes extérieures qui peuvent s'exercer sur la volonté humaine et sur la capacité humaine à faire des choix, mais à dire que ces déterminations et ces contraintes ne sont que potentielles, qu'elles ne s'exercent jamais mécaniquement – et d'autant moins qu'en raison de l'indétermination relative de ses instincts par rapport à leur objet, l'homme, on l'a vu, est fondamentalement un être qui ne peut s'épargner de faire en permanence des choix. En ce sens, c'est bien l'homme qui décide, ce n'est pas le monde extérieur ou un autre-que-lui qui le fait à sa place. Même un acte qui n'est pas voulu consciemment peut encore être autonome, auto-engendré.

Quant au déterminisme « universel » dont se prévalait Laplace, il a été remis en cause par la théorie des quanta, et plus spécialement par le principe d'incertitude de Heisenberg (1927), selon lequel il est impossible de connaître avec précision, pour un instant donné, la position et la quantité de mouvement d'une particule[76]. La théorie des quanta a fait apparaître une indétermination fondamentale, résultant du fait qu'il est impossible de déterminer à un moment donné toutes les propriétés d'une particule. L'indétermination quantique semble ainsi fournir la preuve que quelque chose peut advenir sans cause finale ou efficiente, et surtout sans qu'on puisse en calculer la probabilité. La vie elle-même est une combinaison de hasard et de nécessité.

L'approche la plus raisonnable consiste à ne pas voir dans le déterminisme et le libre-arbitre des concepts s'excluant mutuellement de façon absolue. Le libre-arbitre, ainsi conçu, ne nie pas la nécessité, mais affirme que celle-ci est limitée par la marge de liberté dont les individus disposent. Comme le disait déjà Hobbes, même si Dieu reste la cause ultime de toute action, tant qu'une personne n'est pas physiquement contrainte à agir de telle ou telle façon, son action reste libre[77]. C'est une erreur de penser par principe qu'un acte ayant une cause ne peut pas être un acte libre.

3

Il n'y a pas besoin d'être un biologiste ou un anthropologue pour constater à quel point les grands singes sont, à bien des égards, extrêmement proches de nous. Dès 1975, il avait été estimé par deux chercheurs de l'Université de Californie, Mary-Claire King et Alan Wilson, que les hommes et les chimpanzés possèdent en commun 98 à 99 % de leur matériel génétique. Ces estimations ont été corroborées par le séquençage du génome des deux espèces (la différence exacte est de 1,23 %) –, qui a également confirmé que celles-ci descendent d'un ancêtre commun. Pour ce qui est de ses protéines et de son ADN, un homme est plus proche

d'un chimpanzé qu'une souris ne l'est qu'un rat, voire qu'un chimpanzé ne l'est d'un gorille ou d'un orang-outan ! Mais n'oublions pas non plus que notre ADN est identique à 35 % à celui de la jonquille, et que nous partageons au moins 25 % de notre ADN avec n'importe quel autre vivant. Dans ces conditions, même une différence de 1 % n'est pas négligeable. La proximité génétique (et taxonomique) des hommes et des chimpanzés, si grande soit-elle, n'empêche pas qu'il y ait entre eux quelque 35 millions de paires de bases (unités élémentaires de la séquence d'ADN) différentes. Christen, qui la juge « infime », souligne que « des organismes séparés par une si faible différence seront à peu près partout considérés comme proches, comme membres du même genre »[78]. C'est parfaitement exact, mais l'argument se retourne : si l'on admet qu'il y a quand même, dans la vie réelle, une *grande* différence entre les hommes et les chimpanzés, la très faible ampleur de ce qui les sépare du point de vue du matériel génétique de base conduit tout naturellement à penser que cette différence s'explique autrement, par exemple par des mécanismes d'activation ou d'inhibition de certains gènes au cours du développement, par des interactions différentes entre des mêmes gènes, etc.

De fait, du point de vue biologique, la différence entre les hommes et les chimpanzés réside, non pas tant dans le nombre de gènes, mais dans leur agencement, dans la composition des amino-acides présents dans les noyaux des cellules, dans de toutes petites variations moléculaires, y compris celles qui affectent l'ADN fonctionnel situé dans les régions non-codantes du génome, considérées naguère comme de l'ADN inutile (*junk DNA*), mais qui sont aujourd'hui en train d'être réévaluées[79]. Il faut aussi tenir compte de la dynamique complexe résultant de l'interaction des phénomènes génétiques et des phénomènes épigénétiques, c'est-à-dire des processus qui modulent les effets de l'information génétique après son expression sous forme d'ARN et de protéines. (Cette causalité épigénétique, intervenant au niveau intercellulaire, pourrait jouer un rôle important dans l'auto-organisation de l'architecture neuronale). Enfin, structure neuronale et architecture cognitive ne sont pas nécessairement identiques : de petites variations dans la structure neuronale peuvent se traduire par de grandes discontinuités en matière de conscience et de cognition.

Dans ces conditions, et dans une optique antiréductionniste, rien ne s'oppose à ce que certaines caractéristiques spécifiques de l'homme résultent de *propriétés émergentes*, liées au fait même de l'hominisation. Ce sont de telles propriétés qui peuvent expliquer que nous ayons des cerveaux très semblables à ceux des grands singes, et en même temps des esprits très différents. Pour le dire autrement, le paradoxe selon lequel l'ordre biologique a pu faire naître des propriétés que l'on ne peut réduire à cet ordre s'explique, et cesse d'en être un, dès lors précisément que l'on fait appel à la notion d'émergence.

De nature à la fois philosophique et scientifique[80], la notion d'*émergence* a été abordée philosophiquement pour la première fois par George Henry Lewes au XIXe siècle, dans le cadre des controverses opposant alors « mécanistes » et « vitalistes »[81]. On peut définir une entité émergente comme une propriété ou une substance qui naît d'un certain nombre d'éléments constituants mais ne peut y être réduite, dans la mesure où elle possède des caractéristiques que l'on ne retrouve dans aucun de ces éléments pris séparément. L'eau, par exemple, a des propriétés qui ne se retrouvent à l'état naturel dans aucun de ses deux éléments constituants, l'hydrogène et l'oxygène. Un autre exemple classique d'entité émergente est la conscience : elle provient exclusivement du cerveau, mais ne s'observe dans aucune de ses parties considérées isolément[82]. De même, la vie provient de l'agencement d'un certain nombre d'éléments physico-chimiques inertes, mais elle ne saurait s'y réduire, puisqu'elle possède des caractéristiques, celles du vivant précisément, qui par définition sont absentes de

tout ce qui est inanimé ou inerte. Avant Lewes, l'un des premiers théoriciens de l'« émergentisme » avait été John Stuart Mill. L'exemple qu'il prend est précisément celui du vivant : tous les organismes sont composés d'éléments qui, en dernière analyse, sont de nature inorganique, et pourtant c'est de la juxtaposition de ces éléments que naît la vie. Mill expose à partir de là un principe de « composition des causes » inspiré du principe de « composition des forces » qui prévaut en physique[83].

L'émergentisme, contrairement au vieux vitalisme, ne cherche pas à opposer au réductionnisme une objection de nature religieuse ou métaphysique. Il ne conteste nullement la vision *moniste* du réel, mais y introduit des éléments de différenciation ou de stratification, qui mettent en évidence des ordres de complexité croissante ou des niveaux distincts, chacun d'entre eux étant doté de ses caractéristiques propres. A chacun de ces niveaux correspond une science particulière. La notion même d'émergence n'est pas une catégorie métaphysique, mais épistémologique. Elle interdit de concevoir le réel – ainsi que le faisait Laplace – comme un ensemble où, grâce à une information suffisante, tout pourrait être prédit : certaines évolutions dynamiques ne peuvent être prédites à l'avance dans la mesure même où elles résultent de l'agencement hasardeux des parties, et aussi parce que l'univers physique est fondamentalement indéterminé. (Karl R. Popper va jusqu'à faire des notions d'émergence et d'imprédictibilité des quasi-synonymes)[84].

Un système possédant des propriétés non réductibles à celles de ses éléments constituants est un système *complexe*. Une autre manière d'aborder les problèmes biologiques consisterait donc à considérer les organismes vivants, non pas seulement comme des additions de gènes, mais comme des systèmes, et plus précisément des systèmes de réseaux et de méta-réseaux. Un certain nombre de propriétés des réseaux sont indépendantes de la nature physique des nœuds qui constituent ces réseaux.

Cette idée que ce qui fait le propre de l'homme résulte de propriétés émergentes caractéristiques de son niveau spécifique rejoint les intuitions d'un certain nombre de philosophes. Bergson, par exemple, écrit : « L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant. La différence entre elles n'est pas une différence d'intensité, ni plus généralement de degré, mais de nature »[85]. Citons également Husserl qui, dans son célèbre texte sur *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, dénonce la « réduction positiviste » qui entend calquer l'étude de l'homme sur celle des étants non humains, en soulignant qu'une telle démarche ne peut aboutir, en dernière analyse, qu'à traiter de l'homme comme d'une « chose ».

Certaines théories scientifiques ne sont elles-mêmes compréhensibles qu'à la lumière de l'idée d'émergence. La théorie des « structures dissipatives » du Prix Nobel de chimie Ilya Prigogine, comme la théorie des catastrophes de René Thom, se situent clairement dans une optique « émergentiste ». L'une et l'autre montrent qu'un système placé dans des conditions dynamiques de non-équilibre peut engendrer des principes dynamiques irréductibles aux lois classiques de la physique et des propriétés émergentes inattendues. La non-linéarité des processus dynamiques est elle-même souvent à l'origine de phénomènes d'émergence.

La position que nous soutenons ici rejoint donc la célèbre formule plusieurs fois énoncée par Konrad Lorenz : l'homme *est un animal* (et ceux qui affirment le contraire se trompent),

mais il *n'est pas qu'un animal* (et ceux qui affirment le contraire se trompent) – et ce, *non malgré sa structure biologique, mais bien à cause d'elle*. En d'autres termes, c'est en tant qu'il est porteur d'une nature biologique porteuse de propriétés émergentes qui lui sont propres que l'homme est devenu proprement humain.

La vie, on l'a dit, est née de l'interaction d'un certain nombre de molécules qui, isolément, ne présentaient aucun caractère du vivant. Cela ne veut pas dire que le vivant n'est « rien d'autre que du physico-chimique ». Il n'y a pas de vivant sans matière, mais il ne s'ensuit pas que toute matière est vivante. De même, il n'y a pas d'homme sans nature biologique, mais il ne s'ensuit pas que les éléments de sa nature biologique suffisent à définir l'homme. « S'il ne peut exister de culture sans vie, toute vie n'est pas culture » (Jean-Claude Quentel). Cela signifie que l'homme possède une nature, qu'il est un être de nature, mais qu'il n'est pas intégralement réductible à ses potentialités biologiques, ni même à l'actualisation de ces potentialités. La nature de l'homme a une part animale évidente, mais ce qui en l'homme est le plus spécifiquement homme l'éloigne de ce règne animal auquel tant d'autres de ses traits le rattachent. Si l'homme diffère de tous les autres animaux, c'est qu'il y a chez lui des propriétés émergentes qui ne se retrouvent nulle part ailleurs dans le règne animal. Ces propriétés ne tiennent pas tant aux capacités supérieures qu'il déploie dans tel ou tel domaine, même si celles-ci sont difficilement niables, qu'à des caractéristiques générales qui lui sont particulières.

L'affirmation d'une spécificité humaine n'implique donc nullement de recourir à la croyance religieuse. Il y a bien une différence humaine fondamentale, mais elle n'a pas le caractère d'une exception métaphysique exorbitante. L'homme n'est pas différent du fait qu'une part de lui-même est « hors biologie », mais du fait que ses constituants biologiques sont chez lui agencés d'une façon différente. C'est en cela qu'il y a à la fois continuité et discontinuité entre l'homme et l'animal, et c'est aussi pourquoi on peut très bien récuser l'idée d'un monde culturel indépendant de la biologie tout en estimant que la culture ne se laisse jamais intégralement reconduire à celle-ci. De même, on peut parfaitement admettre, avec Yves Christen, qu'il y a une unité foncière du vivant, démontrée par l'universalité du code génétique, que tous les vivants, humains compris, sont le fruit de l'évolution des espèces (« il n'y a pas eu une évolution pour les bêtes et les végétaux, et un autre pour les hommes »[86]), admettre la proximité et la parenté des humains et des animaux, affirmer que culture et nature ne sont pas en opposition radicale, et en même temps continuer d'estimer qu'il existe un « propre de l'homme », qui ne résulte nullement d'une différence « magique ou surnaturelle ». C'est dans la mesure même où l'homme est enraciné dans le règne animal qu'il y représente aussi une innovation. Toute la difficulté est de parvenir à penser une distinction sur fond de continuité, à partir d'une identité ou d'une communauté d'origine. D'arriver à comprendre que la nature biologique de l'homme lui permet de s'affranchir en partie de sa dépendance biologique sans toutefois rompre radicalement avec elle – que l'homme est un être biologique, mais que sa constitution biologique est telle qu'elle a permis l'émergence de caractéristiques qui lui permettent de s'en affranchir en partie.

L'émergentisme échappe aussi à toute forme de dualisme, retrouvant ainsi l'esprit des Anciens, et plus précisément les intuitions d'Aristote. Il permet par ailleurs de sortir de la (fausse) alternative selon laquelle, soit la conscience se réduit au niveau cérébral et neurologique qui en est le support, auquel cas cette conscience n'est *rien d'autre* qu'un effet ou une émanation de ce support (il y a identité entre l'état mental et l'état cérébral et, à la limite, la conscience n'est qu'un pseudo-concept, une illusion), soit la conscience constitue un niveau de factualité propre, auquel cas elle ne peut pas être le produit du seul cerveau ni

relever d'une description neurologique (un état mental n'est pas un état biologique et, à la limite, la conscience est une entité purement immatérielle). Dans la perspective de l'émergence, l'état mental est un état biologique qui possède un niveau de factualité qui lui est propre. Edgar Morin, spécialiste de la « complexité », ne semble pas dire autre chose quand il écrit, à propos de la culture, qu'en tant qu'« émergence proprement méta-biologique », elle rétroagit sur un homme par ailleurs « totalement biologique », en sorte que « l'être humain est humain parce qu'il est pleinement et totalement vivant en étant pleinement et totalement culturel » – et qu' « on peut même dire que le plus irrémédiablement biologique est en même temps le plus irréductiblement culturel »[87].

Disons, pour conclure, que la perspective dans laquelle nous nous situons consiste à distinguer quatre niveaux du réel, niveaux entre lesquels il existe à la fois de la continuité (ils sont tous constitutifs du réel) et de la discontinuité (ce sont des niveaux différents) : le microphysique, le macrophysique (la matière inanimée), le vivant et l'humain. Ces quatre niveaux ont des lois qui leur sont propres. Le niveau macrophysique est gouverné par la loi d'entropie, conforme au second principe de la thermodynamique, tandis que le niveau du vivant est essentiellement néguentropique[88]. Les lois du vivant ne « contredisent » pas les lois de la physico-chimie, mais elles ne valent que pour le vivant. Les différents niveaux s'emboîtent les uns dans les autres, mais sans pouvoir se réduire l'un à l'autre. En dernière analyse, le vivant se compose uniquement d'éléments physico-chimiques et d'atomes, mais il possède en tant que vivant des propriétés que le macrophysique et le monde de l'élémentaire ne possèdent pas. L'homme est un animal, mais il n'est pas qu'un animal. Ce qui constitue le propre de l'homme ne contredit pas les lois de la biologie, mais les dépasse.

Alain de BENOIST

1. Yves Christen, *L'animal est-il une personne ?*, Flammarion, Paris 2009. Cf. aussi Yves Christen, *Les surdoués du monde animal*, Rocher, Paris 2009.

2. En toute rigueur le « propre de l'homme » peut avoir un sens trivial : ce qui caractérise l'homme au sens où toutes les autres espèces ont, elles aussi, des caractéristiques qui permettent de dire que leurs membres appartiennent à telle espèce et non à telle autre. Mais il a aussi un sens plus profond : ce qui caractérise l'homme de façon telle qu'il se distingue de tous les autres vivants. C'est évidemment cette seconde acception qui retiendra ici notre attention, le « propre » au sens trivial n'étant nié par personne.

3. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 122.

4. Ibid., p. 352.

5. Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Schleicher, Paris 1874, p. 102. Au XVIIIe siècle, David Hume écrivait déjà : « Nulle vérité ne me paraît plus évidente que celle qui consiste à dire que les animaux, comme les hommes, sont doués de pensée et de raison » (*Traité de la nature humaine*, 1739, Garnier-Flammarion, Paris 1995, p. 226).

6. Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Bayard, Paris 1997, p. 93.

7. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit, p. 285.

8. Ibid., p. 403.

9. Entretien avec Elisabeth Lévy, in *Le Point*, 14 mai 2009.

10. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 271.

11. Ibid., p. 121. Cf. aussi le développement qui précède, pp. 119-120.

12. Ibid., p. 379.

13. Ibid., p. 251.

14. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 62.

15. L'un des traits humains spécifiques semble lié à ce qu'on appelle en biologie de l'évolution la *néoténie*, c'est-à-dire la persistance typique de certaines caractères juvéniles chez l'homme adulte, laquelle entraîne une période de développement plus longue (du fait d'un délai plus long dans l'expression de certains gènes). La lenteur relative du développement humain s'oppose en effet à l'étonnante rapidité du développement de l'animal à partir de sa naissance. Cette théorie de la néoténie (ou « fœtalisation »), développée dès les années 1930 par l'anatomiste hollandais Bolk, est née d'un constat de ressemblance entre l'être humain adulte et le chimpanzé immature. Elle est de celles qui pourrait expliquer la différence entre les chimpanzés et l'homme en dépit de leur proximité évolutive et génétique.

16. Cf. « Birds Raised In Complete isolation Evolve "Normal" Species Song Over Generations », *Science Daily*, 4 mai 2009.

17. Cf. Alain Prochiantz, *Machine-esprit*, Odile Jacob, Paris 2001.

18. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, p. 480.

19. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, p. 226.

20. Jean-Claude Quentel, « Le paradoxe de l'humain », in *Ler Débat*, novembre-décembre 2008, p. 138.

21. Ibid., pp. 138-139.

22. Un chien moyen semble capable de retenir 165 mots environ, capacité qu'il acquiert beaucoup plus vite qu'un enfant de deux ans. Cf. Stanley Coren, *The Intelligence of Dogs* (Bantam Books, New York 1995), qui place les collies et les caniches parmi les chiens les plus intelligents et les bulldogs et les lévriers afghans parmi ceux qui le sont le moins.

23. Il n'est pas démontré que les animaux ne parlent pas parce qu'ils n'ont pas dans leur anatomie les organes nécessaires pour cela (ou qu'il ne possèdent pas le gène FOXP2, identifié en 2001 par Cecilia S.L. Lai et ses collègues de l'Université d'Oxford comme le premier gène spécifiquement impliqué dans le développement de la parole chez les humains. En fait, FOXP2 a pu être identifié chez de nombreux vertébrés).

24. Yves Christen, *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 126.

25. Ibid., p. 170.

26. Jean-Luc Marion, « Quelle exception ? », in *Le Débat*, novembre-décembre 2008, p. 133. Jean-Marie Schaeffer a répondu à Marion qu'« en se constituant comme relation à l'extériorité, la conscience s'autoconstitue du même coup comme relation à elle-même, puisque cette relation à l'extériorité lui est donnée comme étant foncièrement "sienne" » (« Pour la connaissance de l'homme », in *Le Débat*, novembre-décembre 2008, p. 149), ce qui n'est pas faux non plus.

27. Il est douteux que nous le trouvions d'autant plus beau qu'il nous paraît plus habitable, contrairement à ce qu'affirme Denis Dutton (*The Art Instinct*, Oxford University Press, Oxford 2009).

28. Cf. Yves Christen, « Biologie de l'esthétique », in *Institut de France. Académie des Beaux-Arts. Communications 2006*, pp. 27-41. Dans cet article, Christen affirme la « naturalité de la perception esthétique », tout en reconnaissant que « la part de mystère associée au génie créateur reste immense et pour longtemps sans

doute » (p. 39).

29. Les travaux pionniers de Premack et Woodruff montrant que les chimpanzés anticipent parfois sur les intentions de leurs congénères, datent de 1978.

30. Cf. R. Saxe, « Uniquely Human Social Cognition », in *Current Opinion in Neurobiology*, 2006, 2, pp. 235-239 ; D.C. Penn et Daniel J. Povinelli, « Causal Cognition in Human and Nonhuman Animals: A comparative, Critical Review », in *Annual Review of Psychology*, 2007, pp. 97-118 ; D.C. Penn et Daniel J. Povinelli, « On the Lack of Evidence that Chimpanzees Possess Anything Remotely Resembling a "Theory of mind" », in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 2007, pp. 731-744.

31. Lucas Laursen, « Dogs Are No Mind Readers », in *Science Daily News*, 17 août 2009.

32. Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Complexe, Paris 1981, p. 119.

33. Ibid., p. 136.

34. Frans de Waal, *Primates et philosophes*, Le Pommier, Paris 2006, p. 206.

35. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 225.

36. Christine M. Korsgaard , « Morale et spécificité de l'action humaine », in Frans de Waal, *Primates et philosophes*, op. cit., p. 141.

37. Ibid., p. 19.

38. Philip Kitcher, « Ethique et évolution », ibid., p. 157.

39. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 226.

40. Ibid., p. 208.

41. Cf. Ewen Callaway, « Apes May Imitate but they Struggle to Innovate », in *New Scientist*, 22 juillet 2009.

42. Yves Christen, *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 200.

43. Ibid., p. 261.

44. Ibid.

45. Martin Heidegger, *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*, Gallimard, Paris 2009, p. 37.

46. Giorgio Locchi, « Ethologie et sciences humaines », in *Nouvelle Ecole*, 33, été 1979, p. 64.

47. Op. cit., p. 38.

48. Ibid., p. 45.

49. Ibid., p. 47.

50. Martin Heidegger, op. cit., p. 269.

51. Ibid., pp. 41-42.

52. Ibid., p. 305.

53. Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, Paris 1992, p. 267.

54. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 232.

55. Ibid., p. 350.

56. Ibid., p. 242.

57. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Paris 1966, p. 67.

58. Cf. Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et mondes humains*, Gonthier, Paris 1965.

59. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 249. Cf. aussi A. Berthoz et Yves Christen (ed.), *Neurobiology of « Umwelt ». How Living Beings Perceive the World*, Springer, New York 2008.

60. Cf. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971. La thèse de Gehlen sur l'absence d'environnement spécifique de l'homme a été reprise par Peter Berger et Thomas Luckmann (*La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris 1997) qui, loin de nier l'enracinement biologique humain, présentent la constitution biologique de l'homme comme rendant possible le champ des créations socioculturelles sans que celles-ci relèvent elles-mêmes intégralement de la biologie.

61. Giorgio Locchi, « Ethologie et sciences humaines », art. cit., p. 61.

62. Ibid., pp. 61-62.

63. Martin Heidegger, *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*, op. cit., p. 305.

64. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 174.

65. Ibid., p. 179.

66. Ibid., p. 335.

67. Heidegger remarque : « La biologie n'a pas cherché à saisir le vivant en tant que vivant, mais s'est efforcée de l'appréhender d'une manière telle que ses résultats puissent prétendre au même degré de vérité que la physique mathématique. Et c'est pourquoi les domaines qui passent aujourd'hui encore pour avoir le plus de valeur en biologie sont ceux où l'on peut travailler de façon pour ainsi dire physicaliste » (*Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*, op. cit., p. 330).

68. Jacques Ricard, *Pourquoi le tout est plus que la somme de ses parties. Pour une approche scientifique de l'émergence*, Hermann, Paris 2008, p. 50.

69. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 308.

70. Cf. Edward O. Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, Little Brown & Co., London 1998 ; John Tooby et Leda Cosmides, *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, New York 1992. Plaidant pour l'« unité de la science », les auteurs dénoncent ce que Tooby et Cosmides appellent le SSSM (Standard Social Science Model), modèle qui affirme que la culture (Clifford Geertz) et le social (Emile Durkheim) ne sont pas intégralement réductibles à la biologie – au sens où « il n'existe pas de nature humaine qui soit indépendante de la culture ».

71. Edward O. Wilson, *Sociobiologie*, Rocher, Paris 1987, p. 556.

72. Le célèbre *Manuel* d'Epictète s'ouvre sur ces lignes : « Parmi les choses qui existent, certaines dépendent de nous, d'autres non. De nous, dépendent la pensée, l'impulsion, le désir, l'aversion, bref, tout ce en quoi c'est nous qui agissons ; ne dépendent pas de nous le corps, l'argent, la réputation, tout ce en quoi ce n'est pas nous qui agissons. Ce qui dépend de nous est libre naturellement, ne connaît ni obstacles ni entraves ; ce qui n'en dépend pas est faible, esclave, exposé aux obstacles et nous est étranger […] Supprime donc en toi toute aversion pour ce qui ne dépend pas de nous et, cette aversion, reporte-la sur ce qui dépend de nous et n'est pas en accord avec la nature ».

73. Cf. Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Harvard 2002.

74. Francis Crick, *L'hypothèse stupéfiante*, Plon, Paris 1994, p. 359.

75. Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814.

76. Cf. Krzysztof Pomian (éd.), *La querelle du déterminisme*, Gallimard, Paris 1990.

77. Hobbes, *Léviathan*, XXI.

78. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 290.

79. Cf. Michael D. Lemonick, « What Makes Us Different? », in *Time Magazine*, 1er octobre 2006.

80. Cf. notamment Timothy O'Connor, « Emergent Properties », in *American Philosophical Quarterly*, 31, 1994, pp. 91-104 ; Paul Humphreys, « How Properties Emerge », in *Philosophy of Science*, 64, 1997, pp. 1-17 ; Jaegwon Kim, « Emergence: Core Ideas and Issues », in *Synthese*, 151, 2006, pp. 347-354.

81. Cf. George Henry Lewes, *Problems of Life and Mind*, 5 vol., James R. Osgood, Boston 1874-79.

82. Cf. William Hasker, *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca 1999.

83. Cf. John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Intuitive* (1843), livre III, chap. 6. Parmi ceux qui se sont après Mill engagés dans la même voie, il faut surtout citer les Anglais Charlie Dunbar Broad (*The Mind and Its Place in Nature*, Kegan Paul Trench Trubner & Co., London 1925) et Samuel Alexander (*Space, Time, and Deity*, 2 vol., Macmillan, London 1920).

84. Cf. Karl R. Popper et John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Springer, New York 1977. Cf. aussi S. Kauffman, *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press, New York 1993 ; A. Beckerman, H. Flohr et J. Kim (ed.), *Emergence or Reduction?*, Walter de Gruyter, Berlin 1992 ; Robert Batterman, *The Devil in the Details. Asymptotic Reasoning in Explanation, Reduction, and Emergence*, Oxford University Press, Oxford 2001.

85. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1939, p. 136.

86. *L'animal est-il une personne ?*, op. cit., p. 360.

87. Cf. Edgar Morin, « Les bases bio-physiques de l'autonomie », in Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier (éd.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Paris 2008, pp. 175-180.

88. Cette distinction correspond également aux « trois matières » de Lupasco : matière-énergie macroscopique ou inerte (entropique), matière-énergie vivante (néguentropique) et matière-énergie « neuropsychique » (le niveau humain). Cf. Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, Julliard, Paris 1960 ; *L'énergie et la matière vivante*, Julliard, Paris 1962 ; *L'énergie et la matière psychique*, Julliard, Paris 1974.